

SÁNDOR FAZAKAS

## Versöhnung und Aufarbeitung der Vergangenheit\*

Das „Jahrhundert der Vergebung“<sup>1</sup> – so nannte um die Jahrtausendwende der Philosoph *Jacques Derrida* in einem Interview das ausgehende 20. Jahrhundert und verlieh so seiner Gewissheit Ausdruck, dass die uneingeschränkte Macht der Vergebung bzw. des Verzeihens gegenüber einem Missbrauch des Begriffs Versöhnung bestehen könne. Während „Versöhnung“ in vielen Ländern Europas zu einem strategischen und politischen Angebot geworden ist zur Wiederherstellung des gesellschaftlichen Friedens oder der nationalen Einheit, sucht Derrida die Möglichkeit des Vergebens bzw. des Verzeihens im Angesicht des Unverzeihlichen, des Unverjähbaren, des Unsühnbaren, des Nichtwieder-gut-zu-Machenden.

In der Tat, „Versöhnung“ ist in vielen Gesellschaften zu einem universalen Idiom der Politik, der Diplomatie und der Ökonomie geworden, insbesondere unter dem Druck einer Internationalisierung der Lebensführungen und der Globalisierung der Märkte. Aber der andauernde Anspruch auf Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in den Reihen vieler europäischer Völker, die Fülle kollektiver Traumata sowie die Pluralität und Divergenz von Erinnerungskulturen deuten auf die Unhaltbarkeit einer unreflektierten und unkritischen Versöhnungspraxis hin. Inzwischen wächst nicht nur die Einsicht, dass die Verbrechen des vorangegangenen Jahrhunderts auf ungeheuerliche, man könnte fast sagen: unverzeihliche Weise begangen worden sind, sondern heute können sie auch in einer früher nicht gekannten Form benannt, dargestellt und veranschaulicht werden. Aufgrund der technischen Möglichkeiten können diese Untaten nicht nur archiviert oder in Erinnerung gerufen, sondern auch allgegenwärtig gemacht werden. Erinnerung und Gedächtnis bilden die konstante Dimension unseres gesellschaftlich-politischen, aber auch privaten Daseins.

Damit stellt sich die Frage: Wie verhalten sich Versöhnung und Aufarbeitung zueinander? Kann man eine Zuordnung zwischen den beiden Begriffen mit den Konjunktionen „und“, „als“, „statt“, „oder“ etc. vornehmen? Und kann Versöhnung überhaupt als ein Modell für eine historische Aufarbeitung plausibel gemacht werden?

\* Der Vortrag wurde in gekürzter Form auch auf der 5. Geschichtsmesse der Bundesstiftung für Aufarbeitung der SED-Diktatur „Die Zukunft der Aufarbeitung – Demokratie und Diktatur in Deutschland und Europa nach 1945“ vom 8–10.03.2012 in Suhl/Thüringen gehalten und veröffentlicht in: *theologie.geschichte* 7 (2012), URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte>

1 J. DERRIDA, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, hier: 10.

Diese Fragestellung ruft – sowohl für Deutschland als auch für den ganzen ost-mitteleuropäischen Raum – weitere Begriffe und Wörter hervor: „Geschichtsdeutung und Geschichtsvermittlung“, „Vergangenheitsbewältigung“, „Erinnerungsarbeit oder Gedächtniskultur“, „Aktenöffnung“ und „Lustration“ usw. Dabei ist es besonders eine Frage, die sich aufdrängt: Kann eine „Strategie des Vergessens“ Versöhnung mit der belastenden Vergangenheit oder zwischen den Akteuren dieser Vergangenheit bewirken? Oder wird erst eine sorgfältige Aufarbeitung der Vergangenheit Perspektiven für die Zukunft eröffnen? Die von *Timothy Garton Ash* gestellten „einfachen, aber großen Fragen“<sup>2</sup> sind angesichts der totalitären Regime und Diktaturen des 20. Jahrhunderts in Europa nicht zu vermeiden, nämlich: *ob* solche Geschichten überhaupt aufgearbeitet werden sollten und, falls ja, *wann der geeignete Zeitpunkt dafür gekommen sei*. Gemeint ist der für eine solche Aufarbeitung bzw. Erinnerung nötige zeitliche Abstand, um eine daraus resultierende innere Zerrissenheit der Gesellschaft zu vermeiden. Und auf die dritte Frage, *wie* und *auf welche Weise* die Geschichte der jüngsten Vergangenheit vor der Wende 1989/1990 „aufgearbeitet“ werden soll, können die europäischen Völker und Gesellschaften auf verschiedene Anschauungsmodelle und Wege (Justizweg, Lustration, Aufstellung von Wahrheitskommissionen, Aktenöffnung etc.) verweisen. Ich werde auf die Analyse bzw. Vorstellung dieser Wege und Modelle nicht weiter eingehen, möchte aber darauf hinweisen, dass gerade sich diese Vergangenheit – laut einer kirchlichen Stellungnahme<sup>3</sup> – im kollektiven Gedächtnis der europäischen Völker tief eingegraben hat und nun wiederkehrt als drängende Frage nach Gerechtigkeit, als Sehnsucht nach einer besseren Welt und als Schmerz über bleibende Verluste. In der Tat: Die Belastung und die Verluste durch den Terror, die Kriege und die unmenschlichen Herrschaftsstrukturen können nicht einfach aufgehoben oder in ein harmloses Ressentiment umgedeutet werden. Anders als bei biologischen Heilungsvorgängen bewahrt die Erinnerung, was nicht aufhört zu schmerzen. Aufarbeitung der Vergangenheit ist also immer eine schmerzliche Arbeit. Natürlich lässt sich die Frage stellen: Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht zu erneutem Streit oder Zwiespalt in der Gegenwart führt, sondern wirklich mehr Versöhnung und Frieden stiftet?

Im Folgenden möchte ich bedenken, warum historische Aufarbeitung und Versöhnung aufeinander angewiesen sind, welches die Voraussetzungen einer (m.E.) nicht-instrumentalisierbaren Versöhnungsarbeit sind und welche spezifisch theologisch-ethischen Anhaltspunkte zu diesem Prozess beitragen könnten?

---

2 T. G. ASH, Vier Wege zur Wahrheit, in: Zeit Online, 02.10.1997, [http://www.zeit.de/1997/41/Vier\\_Wege\\_zur\\_Wahrheit](http://www.zeit.de/1997/41/Vier_Wege_zur_Wahrheit) (02.02.20010).

3 Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlicher Vergangenheit. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE vom 17. April 2008, in: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-7953-2.pdf> (24.07.2009).

## 1. Versöhnung – eine unmögliche Möglichkeit?

In Anbetracht der mehr oder weniger artikulierten Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden in den verschiedenen Post-Konflikt-Gesellschaften – von Süd-Afrika über lateinamerikanische Staaten bis hin zu Mittel-Osteuropa – ist es erstaunlich, wie unreflektiert selbstverständlich einerseits, peinlich-vermeidend andererseits der Begriff „Versöhnung“ verwendet bzw. betrachtet wird. Oftmals machen Politiker und Regierungen die innergesellschaftliche oder nationale Versöhnung, bzw. die internationale Aussöhnung zu einem expliziten Politikziel. In der Tat, der Begriff erweckt den Eindruck, als seien die Konflikte der Vergangenheit völlig aufgehoben, die Wahrheit aufgeklärt und die Verwirklichung einer neuen, gerechteren Gesellschaft stehe vor der Tür. Öffentliche Entschuldigungen haben Konjunktur: So konnte der amerikanische Präsident sich bei den Völkern Afrikas wegen des Sklavenhandels entschuldigen; Staatsmänner früher verfeindeter Großmächte geben sich die Hand auf Militärfriedhöfen; Kirchenleitende entschuldigen sich wegen Verbrechen in der Vergangenheit oder bei den Opfern kirchlicher Missbrauchsfälle, etc. Öffentliche Entschuldigungen werden zumeist heftig diskutiert. Manche halten sie für politische Bußrituale oder für einen Akt der Zivilreligion im Dienste der Tages- bzw. der Außenpolitik. Andererseits, und vielleicht genau deshalb, ist auch die Scheu nicht zu übersehen, mit welcher Sozial- und Geschichtswissenschaftler das Konzept und den Begriff „Versöhnung“ vermeiden, selbst wenn sie sich in empirischen Studien und Analysen mit Versöhnungsprozessen beschäftigen. Entweder halten sie den Begriff nicht für ausreichend präzise und von alltagsprachlichen bzw. politischen Konnotationen allzu belastet, um damit komplexe soziologische und sozialpsychologische Vorgänge beschreiben zu können – oder man verweist Versöhnung in Bereich der Theologie und Religion, weil eine Übernahme transzendenter Implikationen auf dem Feld der empirischen Forschung befürchtet wird.

Ich bin aber der Meinung, dass auch symbolische Gesten, wie z. B. Willy Brandts Kniefall am Warschauer Ghetto oder die Kranzniederlegung Papst Johannes Paul II 1991 in Debrecen beim Denkmal der Galeerengefangenen, nicht gering geschätzt werden dürfen. Versöhnung ist jedoch kein einmaliger Akt, sie ist vielmehr ein *Prozess* zwischen Menschen oder Gruppen, der in Gang gesetzt werden sollte und der nicht nach einem allgemeinen und abstrakten Schema verläuft. Versöhnung bedarf mehrerer Schritte: Bei der Aufdeckung der Wahrheit etwa geht es um die Wiederherstellung der Selbstachtung des Individuums oder einer Gemeinschaft; die Suche nach mehr Gerechtigkeit zielt auf die Wiederherstellung der gegenseitigen Achtung.

Doch Versöhnung hat nicht nur mit der Aufklärung der historischen Wahrheit oder mit der Überwindung zwischenpersönlicher Konflikte zu tun – etwa zwischen ehemaligen Tätern und Opfern oder deren Nachkommen. Versöhnung bedeutet *die existentielle Bearbeitung von Schuld*; sie setzt – in theologischer Perspektive – *Schuld wahrnehmung* und *Vergebung* voraus. Ohne diese Bearbeitung von Schuld macht es keinen Sinn, von Versöhnung zu reden.

Beide Begriffe sind höchst problematisch und ich kann mir durchaus vorstellen, dass sich das Aufeinanderbezogensein beider Begriffe schnell bestreiten ließe

unter dem begründbaren Eindruck, dass es eine Dimension von Schuld gebe, die nicht vergeben bzw. nicht verziehen werden kann – die sich als solche nicht einmal strafrechtlich erfassen lässt! Die Geschichte des Grauens kann nicht einfach *ad acta* gelegt und an Archive und Bibliotheken übergeben werden. Das ist richtig! Die öffentliche Erinnerung macht aus diesen Untaten ohnehin eine permanente Dimension unseres Gemeinwesens – auch wenn die Akteure jener Zeiten, seien es die Opfer oder die Täter, nicht mehr *oder* bald nicht mehr unter uns sind. Andererseits bedarf auch die Erinnerungskultur immer wieder der Entmoralisierung und Depolitisierung. Die Forderung, die Verknüpfung von Erinnerung und Schuldvorwurf aufzuheben, ist nicht zu überhören.<sup>4</sup> Man könnte fast sagen: Eine diesbezügliche Wende und zugleich Herausforderung in der europäischen Erinnerungskultur könnte eine unentbehrliche Voraussetzung für gelungene Versöhnungsarbeit sein – aber würde der Verzicht auf den Schuldvorwurf die Schuld aus der Welt räumen?

Nicht von ungefähr wendet sich die Philosophie des 20. Jahrhunderts, unter anderem *Hannah Arendt*, *Vladimir Jankélévitch* und *Jacques Derrida* dem Gedanken des Verzeihens zu. Die genannten Philosophen gingen davon aus, dass Vergebung eine menschliche Möglichkeit bleiben muss. Menschliche Möglichkeit bleibt das Verzeihen, wenn eine Alternative dazu gestellt ist, z. B. die Strafe (nicht die Rache, sondern die strafrechtliche Vergeltung). Die einzige echte Alternative zur Vergabung ist – laut H. Arendt – die Strafe, weil beide „etwas zu beenden suchen, was ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten der menschlichen Angelegenheiten, dass wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen...“<sup>5</sup> Ohne diese Möglichkeit der Strafe oder des Verzeihens bliebe nur noch die Rache, die niemals zu einem Ende kommen würde ohne eine von außen gesetzte Grenze. Sowohl Strafe als auch Vergabung befreien von der Rache – hier können wir H. Arendt zustimmen. Diese Gegebenheit ist nicht einfach eine Rückbesinnung auf archaische Lebenszusammenhänge in der Antike bzw. in biblischen Zeiten – sie ist zu beachten in den sich ständig steigernden und jederzeit entstehenden menschlichen Schuldkonstellationen und Konfliktsituationen. Verzeihen ist eine menschliche Möglichkeit, die der Eskalation der Konflikte rechtzeitig ein Ende setzen könnte. Dazu könnten Psychotherapie und Psychoanalyse reichlich Belege liefern. Aber was soll mit den Verbrechen und Untaten geschehen, die sich als nicht bestrafbar herausstellen, die entweder unwiderruflich oder nicht wieder gut zu machen sind (wie etwa der Holocaust oder andere Verbrechen gegen die Menschheit und die Menschlichkeit), oder mit denjenigen Taten, bei denen man schlicht auf das strafrechtliche Rückwirkungsverbot (*nulla poena sine lege*) stößt? (Dabei geht es weder um einen qualitativen noch um einen quantitativen Vergleich der Verbrechen aus der Vergangenheit!) Wie wird Vergabung möglich von dem Moment an, an dem sich herausstellt, dass ein Verbrechen

4 Siehe K.-M. KODALLE, „Hier wird nicht benötigt“. Zur deutschen Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert – Eine Herausforderung, in: *Kalonymos* 13 (2010), 1–8, hier: 1.

5 H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 236.

nicht mit einer angemessenen Strafe bestraft werden kann, oder wenn es um eine unverjähbares Verbrechen gegen die Menschheit geht? Wenn man nicht einmal weiß, wem man die Schuld geben oder wen man anklagen soll, weil alle schuldig sind und niemand schuldig ist, weil die Schäden buchstäblich nicht wieder gut zu machen sind? Wenn es nicht einfach um ein „Kriegsgräuel“ geht, sondern um ein „Werk des Hasses“<sup>6</sup>, das sich jedem Vergleich mit anderen Untaten und Massakern entzieht, weil es um etwas Unaussprechliches geht? Jankélévitch meint, hier habe man die Dimension des Unsühnbaren erreicht.<sup>7</sup> Das Vergeben hätte dort keinen Sinn mehr, wo Verbrechen wie der Holocaust „nicht wieder gut zu machen“, unverjähbar, mehr noch, „unsühnbar“ seien. Er stellt lapidar fest: „Das Verzeihen ist in dem Todeslager gestorben“<sup>8</sup>, der Gedanke der Vergebung sei also hinfällig. Ohne Zweifel gibt Jankélévitch einen wichtigen Gesichtspunkt zu bedenken, nämlich dass der Gedanke des Verzeihens nicht automatisch gefördert werden kann, wo die Schuld schlechthin maßlos ist und sich jeder Wiedergutmachung entzieht. Aber ihm ist es noch nicht gelungen, über Schuld konkret und über Schuldige ohne Pauschalurteile zu reden und die Tatsache zu erkennen, dass eine „Vererbung der Opfer- und der Täterstatus“ auf die folgenden Generationen äußerst problematisch ist. Anhand verschiedener biografischer Berichte wissen wir, dass es dem Philosophen lange Zeit nicht gelungen ist, über dieses Pauschalurteil hinauszukommen,<sup>9</sup> und auch wenn er nach einer Weile geneigt war, mit Deutschen Kontakt aufzunehmen und ihnen sogar im familiären Kreis zu begegnen, vermied er doch systematisch jedes Gespräch über die Vergangenheit.<sup>10</sup>

Spätestens dann muss man doch mit der unmöglichen Möglichkeit rechnen, wenn die folgenden Fragen nach Klärung drängen: Wer vergibt und wem wird vergeben? Wer vergibt was: Wird *etwas* vergeben oder *jemandem* vergeben? Vergibt man eine Untat, ein Verbrechen bzw. eine Handlung oder vergibt man einer Person, dem Täter, den man für verantwortlich oder schuldig hält? Und bittet man das Opfer bzw. stellvertretend die Nachkommen der Opfer oder eine Gemeinschaft oder Gott um Vergebung? Hat die Bitte um Vergebung bzw. um Verzeihung und damit das Streben nach Versöhnung keinen Sinn mehr, wo Schuld und Verbrechen nicht mehr zugewiesen werden können, jedenfalls nicht an eine Person oder Personengruppe?

Hannah Arendt versucht etwas differenzierter damit umzugehen, wenn sie das „personale Element“ in diesem Zusammenhang betont. Beim Verzeihen – so sagt sie – werde „zwar eine Schuld vergeben [...], diese Schuld [steht] aber sozusagen nicht in Mittelpunkt der Handlung [...], in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst [...]. Das Vergeben bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache.“ Das ist ja möglich aufgrund der Achtung der Person und der Tatsache, dass

6 V. JANKÉLÉVITCH, *Verzeihen?*, Frankfurt a.M. 2006, 29.

7 AaO 22–23.

8 V. JANKÉLÉVITCH, *Verzeihen?* [Pardonner? (1971)], in: DERS., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M. 2003, 243–282, hier: 271.

9 Er lehnte sogar nach 1945 das Deutsche und die deutsche Kultur schlechthin ab. Siehe J. ALTWEGG, *Kein Vergessen, kein Verstehen, kein Verzeihen – Vladimir Jankélévitch und die Deutschen*, in: JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen* (s. Anm. 6), 9–22.

10 KODALLE (s. Anm. 4), 5.

das „Vergeben und die Beziehung, die der Akt des Verzeihens etabliert, [...] stets eminent persönlicher Art“ sind, weil das Verzeihen „die gleichen Bezug-stiftenden Charaktere aufweist wie das Handeln selbst“<sup>11</sup>. Diese Achtung der Person gilt unabhängig von ihren Eigenschaften, und dieser Respekt bildet die Motivation, jemandem zu vergeben, nicht aufgrund dessen, was er gemacht hat, sondern um dessentwillen, der er ist. Diese differenzierte Betrachtung des Verzeihens mag befreiend sein in einer Zeit der zunehmenden Entfremdung und Entpersonalisierung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens, funktioniert aber nach H. Arendt nur dann, wenn eine Handlung rückgängig gemacht werden kann, und nicht gegenüber dem „radikalen Bösen“ – dieses letztere erkennt man daran, dass dessen Untaten weder bestraft noch vergeben werden können. Hier wird Vergebung nicht mehr möglich sein und Versöhnung stößt anscheinend an ihre Grenzen.

J. Derrida versucht über diese Unmöglichkeit hinauszukommen und über die „Vergebung des Unverzeihlichen“ als einer Ausnahme, ja als ein Paradoxon zu sprechen. Vergebung „sollte weder normal noch normativ oder normalisierend sein. Sie sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen.“<sup>12</sup> Das Verzeihen des Verzeihlichen ist durchaus normal, es ist nichts Besonderes, wenn man den Anspruch auf mehr Humanität, Mitmenschlichkeit, solidarische Nähe im gemeinschaftlichen Alltagsleben ernstnimmt. Die eigentliche Herausforderung liegt vielmehr in dem paradoxen Ansinnen, das Unverzeihliche zu verzeihen. Ich bin mir dessen bewusst, dass eine jede und ein jeder hierzu Beispiele aus dem Alltag oder aus der persönlich gelebten Geschichte vorbringen kann. Nehmen wir aus der Zeit des unlängst überwundenen kommunistisch-totalitären Regimes das Beispiel einer scheinbar glücklich erlebten und normal geführten Ehe. Wenn nach dem Ende des politischen Systems der eine Ehepartner mit Entsetzen feststellen musste, dass der andere ein Spitzel für die Staatssicherheit war, dass der geliebte Mann, die eigene Frau während der gemeinsamen Zeit über den Partner Berichte verfasst und weitergegeben hat, dass die ganze Ehe nur ein Schauspiel war – sprengt eine solche Erfahrung nicht die Vorstellungskraft? Geht es hier nicht um das Unverzeihliche – und wäre es nicht völlig verrückt, angesichts dieser Grenze an die unmögliche Möglichkeit bzw. an das Verzeihen zu denken – allem zum Trotz?

Derrida gibt zu: Ohne den Horizont der Transzendenz gibt es hier keinen Ausweg. Auch wenn hinsichtlich der geschichtlichen Verbrechen aus der Hölle totalitärer Regime der juristische Begriff „Das Unverjährbare“ die Einzigartigkeit der Verbrechen gegen Menschheit und Menschlichkeit feststellt, bleibt doch die Schwierigkeit bezüglich des Umgangs mit der Schuld ungelöst. Denn auch wenn die Unverjährbarkeit eines Verbrechens aufrechterhalten und damit der Anklage keine Grenze gesetzt wird, kann doch zugleich dem Schuldigen vergeben werden. Und umgekehrt: Man kann einen Angeklagten juristisch freisprechen – und ihm

11 ARENDT (s. Anm. 5), 236.

12 DERRIDA (s. Anm. 1), 10.

doch die Vergebung verweigern. Das Unverjährbare ist noch lange nicht gleichbedeutend mit dem Begriff des Unverzeihlichen. Es gibt also eine Dimension des Vergabens, deren Gesetz jenseits aller Gesetze, deren Recht jenseits des Rechtes steht – und an dieser Stelle weist Derrida auf die theologisch-religiöse Tradition des Abendlandes hin, oder anders ausgedrückt: Beim Paradoxon der Vergebung des Unverzeihlichen hat man es mit der göttlichen Souveränität zu tun, mit einem Prinzip – so Derrida –, das jedem Rechtssystem der Gesellschaft zugrundeliegt. Der Unterschied ist nur, ob dies auf säkularisierte oder bewusst religiös-spirituelle Weise wahrgenommen wird. Selbst die Unverjährbarkeit als juristischer Begriff berührt den Horizont der Ewigkeit, der Apokalyptik, des Jüngsten Gerichtes – also ein Hinweis auf eine Geschichte, die jenseits unserer Geschichte liegt.

## 2. Versöhnung ist auf Aufarbeitung angewiesen

Es ist an der Zeit, nach den theologischen Akzenten der Vergebung zu fragen. Die Komplexität und Mehrdimensionalität christlicher Vergebungspraxis und kirchlicher Versöhnungsbotschaft drückt die bekannte Bitte des Vaterunsers am deutlichsten aus: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ (Mt 6,9) Hier wird in einem Atemzug über Schuld (als Handeln), über Schuldige (also eine Personen), über den „intimsten Vorgang der Vergebung“<sup>13</sup> zwischen Menschen und nicht zuletzt über die Stellung des Menschen vor Gott gesprochen. Unterschiede und Zusammenhänge müssen hier wahrgenommen werden, weil es einerseits einen Unterschied zwischen Identifizierbarkeit von Schuld und Identifizierbarkeit des schuldigen Menschen gibt (wie auch Hannah Arendt zwischen Sachebene und persönlicher Betroffenheit differenzieren konnte); andererseits ist der enge Zusammenhang zwischen Gottes Barmherzigkeit, der Schuldnerkenntnis und der Bereitschaft des Menschen zur Vergebung nicht zu relativieren, auch wenn für diesen Zusammenhang in der Alltagspraxis (auch unter Christen) wenig Verständnis zu finden ist.

Darin besteht zwischen den theologischen und philosophischen, politischen oder juristischen Annäherungen keine Differenz, dass die Zeit der unerhörten Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die von totalitären Regimen begangenen Morde, der Terror, die Menschenrechtsverletzungen usw. als eine Geschichte der Schuld zu betrachten seien. Kontrovers wird jedoch die Frage diskutiert, wie man von dieser Schuld frei wird. Gibt es über eine konkret-persönliche Verantwortlichkeit für Schuld hinaus eine Schuldhaftung der jeweiligen Nachgeborenen, des Kollektivs bzw. der Gemeinschaften? Was braucht man für ein Klima der Versöhnung, um dem Belasteten eine Lebensperspektive zu ermöglichen?

<sup>13</sup> M. BEINTKER, Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland, KZG 4 (1991), 445–461, hier: 458.



Sozialpsychologische Analysen,<sup>14</sup> kulturanthropologische Studien<sup>15</sup> sowie literarische Meisterwerke belegen, wie erschütternd die Konfrontation mit der eigenen Vergangenheit oder mit der historischen Schuld ist, wie Verleugnungsmechanismen, Schuldabwehr, Selbstrechtfertigung auf den Plan treten, wo vertiefte Einsicht gefordert wird.<sup>16</sup> Stellvertretend für viele Beispiele, die diese Problematik darstellen, möchte ich einen Fall aus der ungarischen Vergangenheit zitieren aus dem kürzlich erschienenen Buch des Schriftstellers *Péter György*, der – wie der Titel seines Essays<sup>17</sup> bereits zeigt – an der Stelle seines Vaters Rechenschaft über die belastende Vergangenheit nach 1945 ablegen möchte. Der Vater konnte als 18-Jähriger aus dem Zwangsarbeitslager (Bor) entkommen, wollte aber niemals über seine Vergangenheit und über seine Erfahrungen reden (obwohl er damals Tagebuch geführt hatte). Er hat versucht, sich in der neuen Gesellschaft einzurichten und ein völlig neues Leben zu führen, ohne identitätsprägende Erinnerungen zu pflegen und die daraus resultierende Option für die Gegenwart zu formulieren. Das gelang ihm, weil das sozialistische Kádár-Regime den gesellschaftlich-ideologischen Kontext dazu bildete, in dem die totale Amnesie die Legitimationsbasis des Systems war. Das Versprechen dieses Regimes lautete: Die Zeit der „Herrschaften“ ist endgültig vorbei, „das Gedenken der Toten wird auch nicht herumgeistern“<sup>18</sup>, wir haben die Gegenwart und die Zukunft völlig im Griff. Und da entstand – unverständlicherweise kurz nach dem blutigen Niederschlag des Volksaufstandes 1956 – im Mai 1957 eine merkwürdige, aber nie im Wortlaut geäußerte Vereinbarung, ich würde lieber sagen: ein „Vertrag“ zwischen Regierenden und Regierten: Mich geht eure Vergangenheit nichts an, ich gewähre euch Geborgenheit und Wohlergehen, dafür fragt ihr nicht nach meiner Legitimität... Eine Verständigung, die weder Erinnerungspolitik noch Trauer kennt, stattdessen nur die permanente Gegenwart anbietet und eine neue (selbstgewählte oder stilisierte) Identität ermöglicht, für welche die Ereignisse der Vergangenheit (und damit auch die Institutionen dieser Vergangenheit) keine Relevanz mehr haben, mittels derer aber der Einzelne Zuversicht genießen möge...

Gewiss es gibt auch ein Recht auf Schweigen und auf Nicht-Wissen-Wollen des Einzelnen, vielleicht wegen der Unaussprechlichkeit des Erfahrenen; und es gibt das Streben danach, sich eine völlig neue Biographie zu konstruieren, es gibt die Angst um die Kontinuität des eigenen Lebenslaufs, eine komplizenhafte Vereinbarung und gegenseitiges Wegsehen zwischen den Akteuren des gesellschaftlichen

14 A. MITSCHERLICH / M. MITSCHERLICH, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.

15 A. ASSMANN, Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen, in: Merkur 53 (1999), 1142–1154; Vgl. DERS., Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, hier: 169–182.

16 Vgl. M. BEINTKER, Schuld Erinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit, BThZ 17 (2000), 3–27; G. BESIER / G. SAUTER, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung, Göttingen 1985.

17 P. GYÖRGY, Apám helyett [Anstatt meines Vaters], Budapest 2011.

18 AaO 62.



Lebens – ob dies aber auf Dauer funktionieren kann, ist mehr als fragwürdig. Angesichts vielfältig begangenen Unrechts und der Konsequenzen der „kriminellen, politischen und moralischen Schuld“<sup>19</sup> in der Geschichte lässt sich die Forderung nach mehr Gerechtigkeit, Sühne und Wiedergutmachung nicht unter den Teppich kehren. Die Frage bleibt und drängt auf Klärung: Wer vergibt, wem wird vergeben und was wird vergeben? Ist also Vergebung möglich und, wenn ja, welches sind die Voraussetzungen dafür?

Das Reden über Schuld muss konkret sein. Das Zusammenleben der Menschen kann nämlich nur dann gelingen, wenn Schuld identifiziert und zugewiesen wird, wenn der Einzelne dafür verantwortlich gemacht werden kann. Ohne diese Zuweisung, Konkretisierung bzw. Identifizierung wird die Schuld zu einer „undefinierbaren Schuld“, die zur Lähmung und Auflösung menschlicher Gemeinschaften führt. Die „undefinierbare Schuld“ bietet keinen Ausweg, sie ist nur an der Moralisierung und ständigen Behaftung der Schuldigen interessiert. So könnte man Gruppen, nachkommende Generationen oder Völker fortwährend beschuldigen, bei ihnen dauerhaft ein schlechtes Gewissen hervorrufen und ihnen jedes Recht auf eine Befreiung, ja auf ein Heraustreten aus dem Schatten der Vergangenheit absprechen. Ohne diese Konkretion gibt es keine richtige Schuld wahrnehmung, keine Bearbeitung der Schuld und keine Hoffnung auf Vergebung bzw. auf Versöhnung, nur noch eine Behaftung der politischen Gegner, der gestrigen oder heutigen Feinde, der Menschen in ihrem schicksalhaften Verhängnis.

Die theologische Sicht spricht über Schuld nicht als Verhängnis und nicht als Schicksalhaftigkeit, sondern im Zusammenhang mit der Befreiung! Der evangelische Theologe *Gerhard Sauter*<sup>20</sup> weist darauf hin, dass vom antiken griechischen Theater bis in die neuzeitliche Literatur hinein (z.B. Henrik Ibsen und Jean-Paul Sartre) dieser Faden der Ausweglosigkeit aus dem schuldhaften Schicksal zu spüren ist: eine Verstrickung ohne Ende, eine soziale, politische und kulturelle Bedingtheit des Menschen, aus der dieser nicht gelöst werden kann. Die biblische Tradition verbindet aber die Frage der Schuld mit der göttlichen Rettung. Wo Schuld vor dem weltlichen Forum Strafe zur Folge hat, sucht die biblische Botschaft einen Ausweg aus der schuldhaften Situation. Das bedeutet längst nicht, dass die Sünde verharmlost und die weltliche Strafe bzw. Schuldverfolgung relativiert wird, aber es bezeugt die Unzulänglichkeit der Schuldvorwürfe, der Abwehrmechanismen, der Selbstrechtfertigung und Schuldleugnung. Diese bewirken nämlich keine Befreiung; die Vergangenheit wird den Menschen früher oder später einholen. Nur die Erkenntnis der Sünde und ein Sündenbekenntnis können diesem Prozess ein Ende setzen und, indem man mit Gottes Barmherzigkeit rechnet, darf man einen Ausweg betreten. Anders gesagt, wenn es menschlicherseits überhaupt eine Voraussetzung für Vergebung und damit für Versöhnung gibt, dann nur diese eine: die Erkenntnis der Sünde und der Schuld.

19 Vgl. K. JASPERS, Die Schuldfrage, Heidelberg 1946, 31.

20 G. SAUTER, Verhängnis der Theologie? Schuld wahrnehmung und Geschichtsanschauungen im deutschen Protestantismus unseres Jahrhunderts, KZG 4 (1991), 475–492, hier: 479–480.

Was die Erkenntnis der Schuld *in concreto* heißt, das muss erkundet, analysiert und von Fall zu Fall aufgeklärt werden. Hier kommt der Aufarbeitung der Vergangenheit eine für die Versöhnung relevante und unausweichliche Bedeutung zu: Keine Versöhnung ohne Aufarbeitung! Ich möchte hier nicht über seelisch-psychologische Vorgänge wie etwa Trauerarbeit oder die Bewältigung von traumatischen Erfahrungen berichten. Diese gehören unter Umständen auch dazu und sind durchaus (wie Versöhnungsmodelle etwa in Südafrika gezeigt haben) wichtig.

Ich beschränke mich nur auf einen aus der Perspektive der Schuldserkenntnis relevanten Aufarbeitungsaspekt und möchte uns vor die Frage stellen: Kann eine wissenschaftlich-kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit heilende Versöhnung bewirken? Nehmen wir als Beispiel die Öffnung der Akten mit dem Anspruch einer wissenschaftlich-publizistischen Aufarbeitung der Vergangenheit. Ich weiß, dass Deutschland auf diesem Feld viel weiter ist als andere ostmitteleuropäische Gesellschaften. Hier hat man schon die Erfahrung gemacht, dass die „massenhafte Veröffentlichung menschlichen Versagens [...] keine heilsamen Erkenntnisse“ bringt.<sup>21</sup> In Ungarn wird heute immer noch darüber diskutiert, welcher Gewinn oder Schaden dadurch bewirkt wird: Wird das Unrechtssystem aufgeklärt und durch kollektiv-historisches Wissen über die Vergangenheit endlich verabschiedet oder wird der individuell-wissenschaftliche Ehrgeiz einzelner Forscher eher den Sensationshunger der Medien und der Öffentlichkeit befriedigen? Zu den wirklichen Mängeln solcher Aktenöffnung und Veröffentlichungen ist die Tatsache zu zählen, dass eine Arbeit ohne quellenkritische Sorgfalt, ohne historisches Einfühlungsvermögen und ohne Befragung der beteiligten Zeitzeugen den sozialen Frieden eher gefährdet als fördert. Professionelle Zeitgeschichtsschreibung muss es geben – die Frage ist nun, mit Timothy Garton Ash gesprochen: *Wann und wie?* Ich bin der Meinung: Nicht erst dann, wenn die Zeitzeugen gestorben sind! Die Wahrheit, auch die historische Wahrheit, kennt einen persönlich-subjektiven Aspekt (Menschen, Zeitzeugen, die sich erinnern – *oral history*) und einen (möglichst) objektiven, durch professionelle Forschungsarbeit gewährten Zugang zu den Ereignissen. Bei diesem letzteren ist ein verantwortungsvolles Vorgehen äußerst wichtig. Es darf nämlich nicht um eine schlichte „Reduktion“ der Geschichte „auf einzelne historische Ereignisse der Vergangenheit“ gehen, die dann nach aktuellen politischen, ideologischen oder Gruppeninteressen neu geordnet werden.<sup>22</sup> Die Aufarbeitung darf die Geschichte weder reduzieren noch konstruieren, sie darf aber die Ereignisse „rekonstruieren“, d.h. die Geschichte für den Zeitgenossen zugänglich, verstehbar, vergleichbar machen, ohne eigene Zutaten, möglichst objektiv und unbefangen. Und dadurch wird ein Zugang zu der konkreten Erkenntnis der schuldhaften Vergangenheit gewährt.

21 R. SCHRÖDER, Ein Beichtstuhl auf dem Marktplatz wird zum Pranger, in: M. DÖNHOF (Hg.), *Weil das Land Versöhnung braucht*, Hamburg 1993, 15–32, hier: 30.

22 Vgl. H. J. LUIBL, Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur, in: *Orientierung* 73 (2009/8), 86–91, hier: 89; E. HANISCH, Die Verantwortung des Zeithistorikers, in: *SOCIETAS ETHICA* (Hg.), *Forschung und Verantwortung, Jahresbericht 2005*, Erlangen-Nürnberg 2005, 18–27.

### 3. Versöhnung als sozialer Prozess

Diese Aufarbeitung und Forschungsarbeit darf noch einen weiteren Aspekt nicht vermissen lassen! Auch wenn darauf hingewiesen worden ist, dass es ohne Identifizierbarkeit und Konkretisierung der Schuld zu einem uferlosen und undefinierbaren Schuldbegriff kommt, ist nicht zu übersehen, dass auch mit einer Schuld auf überpersonalen Ebene zu rechnen ist. Hier geht es um die Einsicht, dass der Mensch nicht imstande ist, die Folgen seines Tuns und Unterlassens zu beeinflussen, zu kontrollieren, zu steuern oder für komplexe Prozesse Verantwortung zu übernehmen. Hier geht es um einen überpersonal-strukturellen Schuldzusammenhang im sozialen Kontext, der über eine eigene Dynamik verfügt und weitere personelle Schuldverstrickungen verursacht. Zum Sammelbegriff „geschichtliche Schuld“ bietet die Vergangenheit genug Anschauungsmaterial (etwa unter den Stichwörtern Schreibtischtäter, Befehlsträger oder, mit H. Arendt gesagt, der „Banalität des Bösen“). Aber die ökonomische Globalisierung mit ihren weitreichenden sozialen Folgen, die tragischen Unfälle bei Massenveranstaltungen oder die Umweltkatastrophen, für die niemand allein die Verantwortung tragen will, aber auch „handelnde kollektive Subjekte“ als solche strafrechtlich nicht fassbar sind, machen uns nachdenklich: Was ist Schuld und wie entsteht Schuld in der Geschichte und im sozialen Umfeld? Gibt es in diesen Fällen überhaupt so etwas wie Versöhnung? Hier besteht noch erheblicher Forschungsbedarf! Aber die Erfahrung von Schuld und Schuldverstrickung als innerweltliches und innergesellschaftliches Faktum, darf – auch wenn dabei Wahrheitsmomente nicht zu bestreiten sind – nicht zu der Argumentation führen, dass der Mensch für solche ungerechten Strukturen keine Verantwortung trage. Es wäre verfehlt, aufgrund der Bestimmtheit des Menschen durch die Schuld anderer Menschen zu sagen: Ich war nur noch ein Rad in dem großen Werk, zumal wir schließlich alle Sünder sind. Vielmehr muss diese „Situiertheit“ des Menschen die Erkenntnis hervorrufen, dass wir es auch in der Frage der Schuld mit einer Dimension zu tun haben, die unsere eigenen Erfahrungen übersteigt<sup>23</sup> – genauso wie in dem Fall des Verzeihens oder der Unverjährbarkeit. Erkenntnis der Schuld ist ja auf konkrete Fakten, Analysen, kritische Untersuchungen und zugleich auf diese nüchterne Einsicht angewiesen. Die Sprache des christlichen Glaubens und der Theologie kennt diese „Situiertheit“ als die Stellung des Menschen vor Gott und betrachtet die Schuld als Sünde, als zerstörte Gottesbeziehung, aus der nur noch die göttliche Befreiung heraushelfen kann.

Aufarbeitung und Versöhnung sollten m.E. aber weiterhin aufeinander bezogen bleiben. Damit ist nicht weniger gesagt, als dass das Verhältnis zwischen Versöhnung und Aufarbeitung nicht als „Entweder/Oder“ konzipiert werden darf. *Ralf K. Wüstenberg* weist in einer vergleichenden Studie<sup>24</sup> zur südafrikanischen und

23 Vgl. W. KRÖTKE, Befreiende und tödliche Sündenerkenntnis, in: DERS., Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom »real existierenden Sozialismus« zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994, 45–57, hier: 48.

24 R. K. WÜSTENBERG, Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika, Potsdam 2008.

deutschen Vergangenheitspolitik nach der Wende 1989/90 auf die Grenzen der jeweiligen Modelle hin mit der Frage: Versöhnung oder Aufarbeitung? Der südafrikanische Versöhnungsprozess konnte sich als gesellschaftspolitische Kraft durchsetzen und die Integration aller, der Täter und der Opfer zugleich, erzielen. Dabei hat man auf die strafrechtliche Verfolgung der Täter verzichtet, eine Amnestie durchgesetzt, die Wiedergutmachung nur auf die moralische Ebene begrenzt und sich um Kontinuität bemüht. Das Ziel „Neuanfang um jeden Preis“ hat zu einer durch politische Kompromisse entmachteten Versöhnungsvorstellung und -praxis geführt, aber die Schuldfrage wurde so nicht wirklich beantwortet. Der deutsche Prozess verlief genau umgekehrt – laut Wüstenberg –, gleichsam nach dem Motto: Man kann über die Toten an der Mauer hinweg keinen glaubwürdigen Neuanfang machen. Hier konnten Rechtsansprüche (bei allen Schwierigkeiten) geltend gemacht werden, wissenschaftliche Forschungsarbeiten bis hin zu Detailanalysen konnten durchgeführt werden, doch eine gesellschaftliche Katharsis hat nicht eingesetzt. Gerade der geistlich-spirituelle Aspekt der Versöhnung kam nicht zum Zuge. Wüstenberg wünscht sich für die Einen „mehr Mut zu Narrativen“ um den betroffenen Zeitzeugen die Möglichkeit zu geben, ihre Erfahrungen weiterzugeben (*oral history*). Ein die Gesellschaft umfassender Versöhnungsprozess wird nämlich nicht „erreicht durch die Verbreitung wissenschaftlich-historischer Detailanalysen“, sondern durch „die Ermöglichung der Teilnahme am Einzelschicksal“<sup>25</sup> Für die Anderen aber wünscht er sich „mehr Mut zu einer menschlichen Aufarbeitung“<sup>26</sup>, d.h. zu einem Versöhnungsprozess, in welchem die Schuldfrage nicht unbeantwortet bleibt, weil Versöhnung ohne Einsicht in die Wahrheit nicht gelingen könne, die Wahrheit ohne Bereitschaft zur Versöhnung aber unmenschlich sei.

Versöhnung setzt also eine belastende Vergangenheit voraus, die überwunden oder aufgearbeitet werden soll, um eine möglichst friedliche Koexistenz zu ermöglichen. Und wie schon angedeutet wurde: „es gibt eine persönliche und eine gesellschaftliche Versöhnung“<sup>27</sup>, eine Versöhnung, die sich auf der Individualebene vollzieht, etwa zwischen Täter und Opfer, und eine, die auf die Kollektivebene zu beziehen ist, um eine durch „Hass oder Schuld gestörte(n) Sozialbeziehung“<sup>28</sup> wieder herzustellen. Im interpersonellen Bereich ist Versöhnung vom Verzeihen bzw. der Vergebung her zu deuten – im sozialen Bereich ist mehr an einen Prozess zu denken, dessen jeweilige Rahmenbedingungen zu klären sind. Beide Ebenen lassen sich aber voneinander nicht trennen oder gegeneinander ausspielen, vielmehr sind sie aufeinander angewiesen, auch wenn sie deutliche Unterschiede und Funktionen aufweisen.

25 AaO 130.

26 Ebd.

27 V. STRASSNER, Versöhnung und Vergangenheitsaufarbeitung, in: S. SCHMIDT / G. PICKEL / S. PICKEL (Hg.), Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen, Wiesbaden 2009, 23–36, hier: 27.

28 H.-R. REUTER, Ethik und Politik der Versöhnung, in: G. BEESTMÖLLER / H.-R. REUTER (Hg.), Politik der Versöhnung, Stuttgart 2002, 13–36, hier: 27.

Gerade hier eröffnet sich für die Akteure der Zivilgesellschaft (Kirchengemeinden, Vereinen, Bildungseinrichtungen) eine einzigartige Möglichkeit, den Menschen Zeit und Raum einzuräumen, in denen über erlittenes Unrecht nachgedacht, Schmerzen ausgesprochen und die befreiende Macht der Aussprache erfahren werden kann. Die Sprache, die gemeinsame Sprache kann Vieles bewirken. Nicht von Ungefähr war das *Motiv des Erzählens* so konstitutiv in verschiedenen Versöhnungsprojekten: *tell the story, tell your story* – hieß es in Süd-Afrika, in Latein Amerika... „Der Arzt führt die Wende [...] in einen besseren Zustand durch Heilmittel herbei, der Sophist durch Reden“, sagte einst Protagoras. In der Tat kann die Sprache die unterschiedlich erfahrene und gedeutete Wirklichkeit von Ereignissen in einer gemeinsam geteilten Vergangenheit zusammenbringen. Sie kann erklären, rechtfertigen, aber auch Ängste wegnehmen, Schmerzen lindern und zur Mitleid befähigen. Zugleich kann sie an schmerzhaftes Schweigen erinnern, wie etwa der Mitmenschen, Zeitzeugen oder der Kirchen und zugleich zur Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortung hinführen. Sie kann die Erkenntnisse über die durch die wissenschaftliche Forschungsarbeit rekonstruierte historische Wahrheit mit der *oral history* und mit den aktuellen Inhalten der Erinnerungskultur in eine Auseinandersetzung bringen. Nicht zuletzt könnte die Sprache bzw. die Aussprache – und darüber kann die Psychotherapie differenziertere Auskunft geben – auch therapeutische Wirkung haben, sowohl bei Einzelpersonen als auch in Kollektiven. Mir ist bewusst, dass genau durch die menschliche Sprache auch die entgegengesetzte Richtung möglich ist: der Kunst der nachträglichen Rechtfertigung, der Selbstrechtfertigung, des Herausredens, ja der historischen Lüge über die Untaten der Vergangenheit. Doch Versöhnung bleibt darauf angewiesen, dass die auszusöhnende Situation gemeinsam erinnert, geklärt und analysiert wird. Sonst bleibt anstelle von möglicher Aussöhnung nur die Wechselseitige Verfestigung der eigenen Sichtweise und des Wegschauens. Es ist nicht zu übersehen und inzwischen auch bestätigt, dass heutzutage gerade diejenigen Gesellschaften, Länder oder Regionen am meisten unter dem Aufkeimen von neuem Unrecht, Menschenrechtsverletzungen und dem Aufkommen von politischem Extremismus leiden, die das „große Schweigen über die eigene Vergangenheit“ zu einer Kunst entwickelt haben: Gesellschaften, die sich auf die Seite der Sieger befanden oder die als von einer Tyrannei besetzt galten oder die gesagt haben: die Faschisten befinden sich auf der anderen Seite... Diejenigen tun sich am schwersten mit dem Schatten der Vergangenheit, die aus der Geschichte nicht die Lehre gezogen haben, dass die Aufarbeitung der Vergangenheit nicht nur mit dem Schicksal der Opfer, mit der Bloßstellung und der eventuellen Reintegration der Täter zu tun hat, sondern mit der „politische-moralische Befindlichkeit der betreffenden Gesellschaft“<sup>29</sup>.

29 Vgl. Th. HOPPE, Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?, US 52 (1997), 211–224, hier: 218; D. NOLTE: Vergangenheitsbewältigung in Lateinamerika, Frankfurt a.M. 1996.

Wir sind auf konkrete Projekte und geschützte Räume der Begegnung angewiesen, die ich als „*Foren der Versöhnung*“ bezeichnen möchte, in denen ein zukunftserschließender Umgang mit der Last der Erinnerung und Versöhnung praktiziert werden kann. Sie zu eröffnen und zu ermöglichen oder offen zu halten, wäre eine konkrete strukturelle Maßnahme um zu unterstreichen, dass Versöhnung als Prozess nicht auf einen Idealzustand ausgerichtet ist, der nie erreicht werden kann. Hier geht es nicht um die illusionäre Absicht, die seelischen und mentalen Wunden der Betroffenen umfassend und schnell zu heilen, vielmehr um eine Ermöglichung, dass Menschen die selbstentwickelten inneren Schutzmechanismen, Misstrauen, unterdrückte Trauer allmählich hinter sich lassen können, um dann aussprechen zu können: das war alles Vergangenheit, ich/wir habe(n) noch eine Zukunft vor mir/uns. Dieser Prozess könnte eine revitalisierende Kraft unserer sozialen Wirklichkeit sein.

#### 4. Ausblick: Versöhnung und/oder Aufarbeitung?

Uns ist bewusst, dass es historische Momente gab, bei denen gesagt wurde: Versöhnung vor Aufklärung. Man war der Ansicht, dass ein allzu tiefes Nachforschen in der Geschichte oder eine Aufklärung um jeden Preis den sozialen Frieden eher gefährden würde. Die Würde der Nation und die Integrität der Gesellschaft solle Vorrang haben. Diese problematische Einstellung hat sich in Ostmitteleuropa um 1989/1990 an vielen Stellen gezeigt! Die ostmitteleuropäische politische Kultur ist ohnehin von einer weiteren Haltung geprägt, nämlich der Erwartung von Harmonie und Kontinuität im Alltagsleben.<sup>30</sup> Der Erfahrung nach wird die Geschichte entweder unter dem Zeichen des Triumphes oder des Traumas<sup>31</sup> betrachtet. Um dieses Haltung zu bedienen und diese Erfahrung aufrechtzuerhalten, braucht man allerdings einen Obrigkeitsstaat, der einer diskursiven politischen Kultur keinen oder wenig Raum gewährt. Aufarbeitung der Vergangenheit braucht aber Diskussion, Erfahrungsaustausch, und die Versöhnung zudem Empathie, Einfühlungsvermögen und Verständnis einem anderen Standpunkt gegenüber.

Dabei möchte ich mich auf zwei ungarische Beispiele stützen. Das eine wurde schon erwähnt: Man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass die selbstgewählte Sprachlosigkeit hinsichtlich der Vergangenheit einmal aufbricht, spätestens dort, wo die gesellschaftlichen Identitätsrahmen plötzlich zerbrechen und die Sperre vor dem Abgrund des Gedächtnisses verschwindet. Das geschah im Fall des Vaters von Péter György nach der politischen Wende 1989/1990. Das andere Beispiel geht auf ein Interview zur heutigen politisch-gesellschaftlichen Lage in Ungarn zurück: Die Philosophin Ágnes Heller<sup>32</sup> meint, die historischen Traumata von Trianon

30 Ausführlich erörtert habe ich dieses Problem in meiner Analyse S. FAZAKAS, *Emlékezés és megbékélés* [Erinnerung und Versöhnung], Budapest 2004, besonders Kapitel 5.3.

31 Vgl. ASSMANN, *Der lange Schatten* (s. Anm. 15), 12–17.

32 Der Budapester Frühling, in: Zeit Online, 13.01.2012, <http://www.zeit.de/2012/03/Ungarn-Heller/seite-1>

(Versailler Friedensvertrag 1920), von Nationalsozialismus und Kommunismus belasteten das Land, die unaufgearbeitete, unreflektierte Vergangenheit wirke nach. Das möchte ich nicht bestreiten – nicht einverstanden bin ich jedoch mit dem Vorwurf, dass durch den Versuch, sich diesen Traumata zu stellen, nur die Wunden offen gehalten würden (in der Hoffnung auf Wählerstimmen – meint Heller). Wäre es also besser, die Wunden nicht wieder zu öffnen und sich selbst einer kollektiven Amnesie zu überlassen? Wäre es nicht vielmehr angemessener, der heilenden Erinnerung Raum zu geben, gerade um der Stärkung einer demokratischen Kultur des Zusammenlebens willen?

Die Alternative spannt sich also nicht zwischen Versöhnung und Aufarbeitung auf, sondern zwischen einer *tödlichen* und einer *befreienden* Schuldeinsicht.<sup>33</sup> Die tödliche Schuldkenntnis ist zum einen nicht unbedingt auf die Aufklärung der Wahrheit angewiesen, sie kann sich mit Halbwahrheiten abfinden, sich mit aus der Geschichte willkürlich und nach eigenen Interessen herausgehobenen Teilaspekten begnügen, um damit den Schuldigen, den Täter und eventuell deren Nachkommen unter moralischen Druck zu halten. Diese Haltung ist nicht an Details und Zusammenhängen der Unrechtsgeschichte interessiert, vielmehr an Sanktionen, an Selbstgerechtigkeit und Genugtuung. Es ist kein Wunder, dass diese Haltung zu Erstarrung und Lähmung führt oder wiederum erneut Selbstgerechtigkeit, Schuldverleugnung, allzu stilisierte Biographien und weitere Abwehrmechanismen produziert. Dieser Weg könnte dazu führen, dass frühere Täter zu Opfern, Opfer aber zu Tätern werden. Befreiende Schuldeinsicht rechnet aber mit Entlastung – und zwar auf beiden Seiten. Nur eine differenzierte Sicht auf die Geschichte und eine Atmosphäre des Verzeihens bzw. der Vergebung können dazu führen, dass weder die Täter dämonisiert noch die Opfer heroisiert werden, vielmehr einer Nachsicht Raum gegeben wird, die das schuldhafte Verhalten nicht wieder geschehen lässt. Vergebung gewähren und Vergebung zu empfangen – das ist eine schwer zu erlernende Kunst, doch es gibt in der Wirklichkeit keine Alternative dazu. Dabei geht es nicht um eine billige Gnade und auch nicht darum, den Opfern Vergebungsbereitschaft aufzuzwingen oder Schuld bzw. Untaten zu verharmlosen (oder jemanden vor Strafverfolgung zu schützen). Es geht vielmehr um die Bejahung einer Kultur des Zusammenlebens, in der den tödlichen Auseinandersetzungen über Schuld und eigene Wahrheit, der Rede und Gegenrede zwischen Tätern und Opfern ein Ende gesetzt werden kann und in der man zugleich mit Zukunftsperspektiven rechnet. Natürlich bezieht sich dieser Prozess *in concreto* auf die Generation der Betroffenen – niemand kann stellvertretend für die Opfer verzeihen oder stellvertretend für die Täter Vergebung empfangen. Doch was für die nachkommenden Generationen möglich bleibt, ist die Einsicht in die Details und Zusammenhänge dieser Schuldgeschichte, die Anerkennung der angerichteten Untaten und Verbrechen sowie das Streben nach der möglichen Wiedergutmachung, um den Bann dieser Geschichte zu brechen.

33 Vgl. KRÖTKE (s. Anm. 23), 45.



Was könnte das Ziel einer realistisch verstandenen Versöhnungsarbeit sein, die die Schuldfrage nicht ausklammert und zugleich nicht in einem romantischen Versöhnungspathos aufgeht? Summarisch könnte ich dieses Ziel und seine Bedeutung folgendermaßen benennen: Ein Versöhnungsprozess kann zum Vertrauen befähigen und dadurch Frieden stiften zwischen Menschen und Völkern – trotz offener Wunden, trotz erlittenen Unrechts und trotz zögerlicher Schuldkenntnis. Wie *Eberhard Jüngel* treffend formulieren kann: „Die Unfähigkeit zu vertrauen und die Unfähigkeit, Vertrauen zu gewähren, zerstören den Frieden.“<sup>34</sup> In der Tat, wo kein Vertrauen gewährt wird, ist das Aufkommen von neuem Unrecht vorprogrammiert. Wo aber entgegengebrachtes Vertrauen erfahren wird, da beginnt etwas aufzukeimen: gegenseitige Entlastung, heilende Erinnerung und die Perspektive einer gemeinsam zu gestaltenden Zukunft. Dies gilt sowohl auf individuell-zwischenmenschlicher Ebene als auch im sozialen, politischen und internationalen Bereich. Die christlichen Kirchen können gemeinsam mit Bildungseinrichtungen und weiteren Institutionen der Öffentlichkeit zu diesem Prozess beitragen und Foren und Freiräume für Begegnungen, für weitere Diskussionen, für den Austausch von historischen Erfahrungen und für gemeinsame Erinnerungen eröffnen.

---

34 E. JÜNGEL, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum und exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirche zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen, Band 3, München 1990, 261– 282, hier: 282.